

Jakub Szczepański

Cosmopolitismus

„Kosmopolityzm” w ujęciu Immanuela Kanta nie jest, jak można by sądzić, pojęciem prostym i niewymagającym głębszej analizy. Wręcz przeciwnie, kiedy próbujemy ustalić, jak Kant rozumie ten termin, okazuje się on złożoną i wielowątkową konstrukcją. Samo określenie jego znaczenia może stanowić problem. Aby dostrzec wszystkie aspekty tego terminu, należy oczywiście dokonać jego dokładniejszej analizy. Już teraz jednak trzeba nadmienić, że najważniejszym sposobem, w jaki filozof z Królewca stosuje to pojęcie, jest termin *Cosmopolitismus*, co bynajmniej nie jest tylko łacińską wersją terminu „kosmopolityzm”, ale także oznacza „powszechnie postępujące światowe społeczeństwo obywatelskie”¹.

¹ I. Kant, *O porządku: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, tłum. M. Żelazny [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2012, t. VI, s. 303, [VIII: 313].

Jeżeli chcemy rozpocząć analizę sposobu, w jaki Kant posługuje się słowem „kosmopolityczny”, niewątpliwie musimy sięgnąć do jednego z najbardziej znanych jego tekstów: *Idee powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*). Ów „kosmopolityczny aspekt” obecny w tytule eseju jednoznacznie wskazuje na określoną perspektywę spojrzenia, jaką przyjmuje autor. Jednocześnie, spoglądając na oryginalny tytuł, możemy zauważyć, że Kant operuje tutaj, ściśle rzecz biorąc, pojęciem „światowe obywatelstwo”, chociaż niemieckie *weltbürgerlich* jest też dokładnym odpowiednikiem *kosmopolitisch*². Ów *Weltbürger* to nie tyle obywatel, ile raczej mieszczanin, przedstawiciel burżuazji w ujęciu światowym oczywiście³, stąd *bürgerliche* – mieszczański i odpowiednio do tego „światowo-mieszczański” w sensie „kosmopolityczny”. W aspekcie polskojęzycznym można tu wspomnieć przekład Ireny Krońskiej, która *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* przetłumaczyła jako *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*.

Kolejny kontekst kosmopolityczności łączy się z antropologią pragmatyczną. Kant bowiem, pisząc o antropologii jako wiedzy o świecie, dodaje, że nazywa się ją pragmatyczną wtedy, „gdy zawiera poznanie człowieka jako obywatela świata”⁴. Robert Louden, komentując ten wątek, stwierdził: „Kant wierzył, że w studiowaniu antropologii na sposób, który proponował [pragmatyczny], student będzie musiał ostatecznie przyjąć kosmopolityczną koncepcję natury ludzkiej. Dodatkowo utrzymywał, że najważniejszym powodem, dla którego studiuje się antropologię, jest uzyskanie tej właśnie konkretnej koncepcji natury ludzkiej”⁵.

² Zob. tenże, *Dzieła zebrane*, t. VI, s. 27.

³ P. Kleingeld w swojej książce *Kant and Cosmopolitanism* zwraca uwagę, że przyjęcie jednej tylko kategorii *Weltbürger* wcale nie jest oczywiste i świadczy o egalitaryzmie Kanta. We wcześniejszej terminologii Ch. Wielanda mamy dwie kategorie: *Weltbürger* i *Weltbewohner*. Ta druga oznacza „światowe masy”, w odróżnieniu od elity, jaką stanowią „światowi mieszczaństwo”. Zob. P. Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 14.

⁴ I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 2.

⁵ R.B. Louden, *Anthropology from a Kantian Point of View. Toward a Cosmopolitan Conception of Human Nature*, „Studies in History and Philosophy of Science” 2008, nr 39, s. 518.

W konsekwencji owego poznania, właśnie między innymi przez znajomość świata, „wiedza globalna” – jak ją nazywa Kant – ma poprzedzać wiedzę „lokalną”⁶.

Wskazane przez Kanta przeciwstawienie wiedzy „lokalnej” i „globalnej” ma bardzo ciekawe konsekwencje. Otóż jego dalszym ciągiem jest pytanie o stosunek patriotyzmu i kosmopolityzmu. Pozornie istnieje tu sprzeczność w takim sensie, w jakim sprzeczność występuje w relacji pomiędzy tym, co „lokalne”, i tym, co „globalne”. Ale tylko pozornie. Jak utrzymuje Pauline Kleingeld⁷, w ujęciu Kanta pojęcia „patriotyzm” i „kosmopolityzm” nie są bowiem przeciwstawne. Jak to możliwe? Otóż podstawowe jest tutaj pytanie o to, jak Kant rozumie termin „patriotyzm”. W *O porzekadle* sam filozof tak pisze na ten temat:

Nie rząd ojcowski, lecz ojczysty (*imperium non paternale, sed patrioticum*) jest tym, który w odniesieniu do ludzi zdolnych do czynności prawnych daje się pomyśleć także ze względu na pomyślność władcy. Patriotyzmem jest mianowicie taki sposób myślenia, gdy każdy w państwie (nie wykluczając jego głowy) rozpatruje wspólnotę jako macierzyste łono, kraj zaś jako ojczystą ziemię, na której i z której sam wyrósł i którą też musi zostawić za sobą jak najcenniejszy skarb po to, ażeby ochraniać prawa wspólnoty za pomocą praw powszechnej woli, nie czując się jednak uprawnionym, by podporządkować ją swym [niczym] nieograniczonym upodobaniom. – To prawo do wolności przysługuje członkowi wspólnoty jako człowiekowi na tyle, na ile jest on w ogóle istotą zdolną do czynności prawnych⁸.

Patriotyzm jest więc postrzeganiem własnego kraju jako „macierzystego łona” i „ojczystej ziemi”. Tak rozumiana „patria” wymaga troski i, co najważniejsze, wyjścia z horyzontu myślenia w kategoriach interesu własnego i wejścia w logikę dobra wspólnego. Ideał państwa, który zarysowuje tutaj Kant, to ideał republikański i jako taki stanowi on wyznacznik rozwoju ojczystego kraju. Jeśli rzeczywiście tak jest, wówczas wchodzimy na drogę projektowanego przez filozofa z Królewca procesu rozwoju społecznego,

⁶ Zob. I. Kant, *Gesammelte Schriften* [XXV: 471].

⁷ Zob. P. Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism*, dz. cyt., s. 26–34.

⁸ I. Kant, *O porzekadle*, dz. cyt., s. 282 [VIII: 291].

którego kolejny etap to rozszerzenie opartej na racjonalnych przesłankach troski o własny kraj na ludzkość w ogóle, co z kolei bierze się z przekonania, iż model sprawiedliwości realizowany w ramach republiki powinien być realizowany również w ramach struktur innych państw. Jürgen Habermas w *Przeobrażeniach strukturalnych sfery publicznej* pisze, że Kant w dodatku do rozprawy *Ku wieczystemu pokojowi* powtarza dwa postulaty (wyłożone wcześniej w *Metafizyce moralności*): ustrój państw powinien być republikański, a stosunki między państwami w ramach federacji kosmopolitycznej (*weltbürgerliche Föderation*) – pokojowe⁹. Habermas pisze też, że obydwa te postulaty razem dają „ideę porządku doskonale sprawiedliwego”¹⁰.

Ideał „patriotyzmu kosmopolitycznego”, jak można by nazwać połączenie patriotyzmu z kosmopolityzmem, ma swoje głębokie uzasadnienie w kolejnym elemencie składającym się na strukturę kosmopolityzmu. Ustrój kosmopolityczny zakłada bowiem powszechną filantropię¹¹. Teza ta samemu Kantowi wydaje się problematyczna i nieoczywista. Jak pisze: „nie od razu rzuca się w oczy, w jaki sposób założenie powszechnej filantropii odnosi się do ustroju kosmopolitycznego, a ten ostatni do ustanowienia międzynarodowego prawa jako stanu, w którym jedynie mogą w należyty sposób rozwinąć się predyspozycje ludzkości, czyniące nasz rodzaj godnym miłości”¹². Skąd zatem ów związek? *Philanthrōpia* to z greckiego ni mniej, ni więcej tylko miłość do rodzaju ludzkiego. Kant pyta więc: „Czy rodzaj ludzki w całości godny jest miłości?”. W odpowiedzi mieści się zarazem interesujący nas związek: „Odpowiedź na to pytanie wiąże się z odpowiedzią na inne, a mianowicie: czy w ludzkiej naturze zawarte są takie predyspozycje, na podstawie których można byłoby przyjąć, że rodzaj ludzki podąża wciąż naprzód, ku lepszemu i że wszelkie zło czasu teraźniejszego i przeszłego rozplynie się w dobru [czasu] przyszłego? Jeśli tak, to możemy kochać rodzaj ludzki przynajmniej za jego ustawiczne przybliżanie się do dobra”¹³. Otóż miłość do rodzaju ludzkiego jest warunkowana zawartą

⁹ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenie sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 216.

¹⁰ Tamże, s. 217.

¹¹ I. Kant, *O porządku*, dz. cyt., s. 297p. [VIII: 307p.].

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

już we fragmencie wyjaśniającym związki filantropii i kosmopolityzmu tezę, że rodzaj ludzki dzięki postępowi dąży do urzeczywistnienia swojej pełni. Dlaczego to tak istotne? Aby można było kochać rodzaj ludzki, musi on być godny miłości. Przez osiągnięcie stanu kosmopolitycznego, czyli stanu, „w którym jedynie mogą w należyty sposób rozwinąć się predyspozycje ludzkości”¹⁴, dochodzimy właśnie do sytuacji „czyniącej nasz rodzaj godnym miłości”¹⁵. Chodzi zatem o miłość do jedyne go spośród gatunków, w takiej skali i w takim czasie realizującego pełnię swoją i pełnię historii zarazem, bo historia (*Geschichte*) to nic innego jak dzieje gatunku, którego rozwój pokrywa się poniekąd z dziejami świata, co dobitnie wyraża teza wiążąca *Allgemeine Geschichte* z *weltpürgerliche Absicht*. Termin ten występuje zamiennie z pojęciem *kosmopolitische*. Zresztą „z kosmopolitycznego punktu widzenia” znaczy, jak gdzie indziej wyjaśnia Kant: „ze względu na dobro rodzaju ludzkiego w całości, a konkretnie o tyle, o ile w postępie ku temu dobru dostrzegany jest on [jako obecny] w szeregu pokoleń wszystkich przyszłych czasów”¹⁶.

Kolejna kwestia to źródła kantowskiego kosmopolityzmu. Należy wskazać tu, z jednej strony, tradycję epoki osiemnastowiecznej, z drugiej – własne idee filozofa. Obydwa te czynniki mają jednak swoje źródło w ideach starożytnych Greków, a szczególnie w tradycji rzymskiego stoicyzmu, w której pojawia się idea *kosmou politês*, „obywatela świata”¹⁷.

Autorem pojęcia „światowego obywatelstwa” jest cynik Diogenes z Synopy. Mówi on: „jestem obywatelem świata”¹⁸, mając na myśli to, że nie przynależy do żadnej *polis*. W jego przypadku stwierdzenie to miało osobisty kontekst, Diogenes bowiem, jak relacjonuje Diogenes Laertios, został wygnany z Synopy wraz ze swoim ojcem za fałszowanie pieniędzy¹⁹. Oczywiście stwierdzenie to miało też wyrażać tak zwane negatywne pojęcie

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 269 [VIII: 277].

¹⁷ Zob. M. Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, „The Journal of Political Philosophy” 1997, vol. 5, nr 1, s. 4.

¹⁸ D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 343.

¹⁹ Zob. tamże, s. 321.

światowego obywatelstwa, w ramach którego podkreślano raczej dystans wobec istniejących wspólnot politycznych, niż wskazywano na więź z gatunkiem ludzkim²⁰.

To właśnie jednak Diogenes jako pierwszy używa dosłownie terminu „kosmopolita” i od niego rozpoczyna się historia tego pojęcia. Jeśli chodzi o Kanta, opiera się on raczej na rzymskiej tradycji stoickiej, w ramach której rozwijano tak zwane pozytywne pojęcie światowego obywatelstwa. W ramach tego rozumienia kosmopolityzm jest poczuciem przynależności do wspólnoty obejmującej wszystkich ludzi na mocy tej samej racjonalności i pomimo różnic w przekonaniach politycznych czy religijnych; ludzi żyjących jak gdyby byli obywatelami jednego państwa²¹. Tego rodzaju retorykę można znaleźć chociażby u Marka Aureliusza. W *Rozmyślniach* pisze on tak:

Jeżeli nam jest wspólna zdolność myślenia, to i wspólny jest rozum, na mocy którego jesteśmy istotami myślącymi. A w takim razie wspólny jest rozum, który nakazuje coś czynić lub nie. A w takim razie i prawo mamy wspólne. A w takim razie jesteśmy współobywatelami. A w takim razie jesteśmy poniekąd państwem. Co bowiem innego mieć będzie na myśli ten, kto powie, że cały ród ludzki tworzy wspólny organizm państwowy? Stamtąd to, z tego wspólnego państwa mamy i zdolność myślenia, i sądzenia, i poczucie prawa²².

Co do źródła osiemnastowiecznego, współczesnego Kantowi, trzeba tu wspomnieć o pewnej szczególnej inspiracji kosmopolitycznej. Pojawiła się ona u filozofa z Królewca już w okresie przedkrytycznym. Chodzi tu mianowicie o działalność Johanna Bernarda Basedowa, pruskiego reformatora edukacji, który w 1774 roku na zaproszenie księcia Leopolda II założył w Dassau słynne *Philantropinum* – szkołę, a także ośrodek kształcenia nauczycieli – w duchu założeń zaproponowanych przez siebie metod wychowawczych. Metody te jak na wiek XVIII były bardzo nowoczesne. Pozostający pod wpływem między innymi Johna Locke’a, a dalej Jeana-Jacques’a Rousseau,

²⁰ Zob. P. Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism*, dz. cyt., s. 2.

²¹ Zob. tamże.

²² M. Aureliusz, *Rozmyślenia*, tłum. M. Reiter, Antyk, Kęty 1999, s. 32.

Basedow proponował naukę języków obcych przez konwersację, przyszli nauczyciele mogli także praktykować nauczanie pod okiem instruktorów, co – wzięwszy pod uwagę stosowane podówczas wyłącznie teoretyczne metody nauczania – było istotnym *novum*²³. Otto Friedrich Bollnow nazwał skalę zmian, jakie starał się wprowadzić Basedow w edukacji, „przewrotem kopernikańskim”, analogicznym do tego, jakiego dokonał Kant w filozofii²⁴.

Jak Kant odnosił się do działalności Basedowa? Stosunek pruskiego filozofa do wspomnianego projektu edukacyjnego bardzo klarownie możemy wyczytać z *Rozpraw dotyczących Philantropinum*. Z tych krótkich tekstów przebiega wielki entuzjazm Kanta dotyczący działań Basedowa, a także metod stosowanych w założonej przez niego instytucji. Kant do tego stopnia jest zafascynowany pomysłami pruskiego reformatora, że jego działania dotyczące reformy edukacji mają przebiegać, zgodnie z zaleceniem Kanta, w sposób rewolucyjny, a nie ewolucyjny²⁵. To zupełnie niezwykle dla myśliciela (zasadniczo przeciwnego rewolucjom) wskazanie najlepiej pokazuje jego wielki zapał dla przedsięwziętych w ramach *Philantropinum* działań.

Wróćmy jednak do kwestii kosmopolityzmu. W projekcie Basedowa możemy odnaleźć wszystkie najważniejsze elementy Kantowskiej wizji kosmopolitycznej. Przede wszystkim widać tu wspomniany już związek kosmopolityzmu i filantropii. Przesłankami, od których wychodzi Basedow, podobnie jak u Kanta, jest przekonanie, że kosmopolityzm opiera się na miłości do rodzaju ludzkiego i chęci kontynuowania jego rozwoju, co nowa metoda edukacyjna ma umożliwiać. Konsekwentnie do tego założenia, w duchu Rousseau, zakłada się na przykład działanie zgodnie z naturą ucznia, a nie przeciw jej.

Georg Cavalier wskazuje również na polityczne implikacje związane z entuzjastycznym poparciem Kanta dla działań *Philantropinum*. Otóż działanie szkoły było, zdaniem tego badacza, modelem procesu

²³ Zob. G. Cavalier, *Kant's Embedded Cosmopolitanism, History, Philosophy and Education for World Citizens*, de Gruyter, Berlin–Boston 2015, s. 94–95.

²⁴ Zob. O.F. Bollnow, *Die Pädagogik des Barock* [w:] G.S. Seidel (ed.), *Orientierungen zum pädagogischen Handeln, Festschrift für Elfriede Höhn*, Verlag für Psychologie Hogrefe, Göttingen–Toronto–Zürich 1982, s. 30.

²⁵ Zob. I. Kant, *Rozprawy dotyczące Philantropinum*, tłum. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2010, t. I, s. 881 [II: 449].

Oświecenia lub też modelem działania sfery publicznej, w ramach której mamy do czynienia ze wspólnotą podobnie myślących osób, działających na rzecz wspólnego celu²⁶.

Na koniec pozostaje jeszcze ważne pytanie: czy stan kosmopolityczny na poziomie międzynarodowym jest odpowiednikiem stanu politycznego na poziomie państwowym? Czy wejście w stan kosmopolityczny stanowi prostą kontynuację rozwoju społecznego ludzkości, która przez analogię do kontraktualnego porzucenia stanu natury powinna porzucić stan nieuregulowanych relacji międzynarodowych? Jednostki, aby uniknąć „niedogodności” stanu natury, jak je nazywał Locke, zawierają umowę społeczną. Sprawia ona, że podporządkowanie prawu odbiera wprawdzie część wolności jednostce, ale część ta oddana suwerenowi stanowi jednocześnie zabezpieczenie przeciw zagrożeniu ze strony innych. Sytuacja pozostających w stanie natury państw nieuchronnie przywodzi na myśl podobny proces, dzięki któremu uniknęlibyśmy wojen, czyli wyszli ze stanu natury na poziomie międzypaństwowym. Jak pisze Kant:

Gwałt, któremu naród podlega ze wszystkich stron, oraz wynikające stąd nieszczęścia przywodzą ów naród koniec końców do decyzji, by podporządkować się takiemu przymusowi, który sam rozum przedkłada mu jako środek, konkretnie zaś, by podporządkować się prawom publicznym i przejść do ustroju obywatelskiego. Analogicznie nieszczęścia, wynikające z bezustannych wojen, w których państwa starają się nawzajem pognać lub ujarzmić, przywodzą ostatecznie owe państwa albo do przejścia, choćby i wbrew własnej woli, do ustroju kosmopolitycznego, albo, jeśli właściwy temu [ustrojowi] stan powszechnego pokoju z punktu widzenia wolności jest bardziej niebezpieczny, gdyż przywodzi do najokropniejszego despotyzmu (jak to się nieraz zdarzało ze zbyt wielkim państwem), do przejścia w taki stan, który nie będzie wprawdzie wspólnotą obywateli świata, podporządkowanych pod władzę jednej zwierzchności, ale będzie prawnym stanem federacji, ugruntowanej na wspólnie uzgodnionym prawie międzynarodowym²⁷.

²⁶ Zob. G. Cavalier, *Sources of Kant's Cosmopolitanism*, „Studies in Philosophy and Education” 2014, nr 33, s. 373.

²⁷ I. Kant, *O porządku*, dz. cyt., s. 301 [VIII: 310–311].

Konsekwencją takiego wyjścia państw ze stanu natury (w analogii do sytuacji, z jaką mamy do czynienia w przypadku jednostek) jest związek narodów, czyli państwo narodów (światowa republika).

Narody jako państwa mogą być rozpatrywane tak jak jednostki ludzkie, które w swym stanie naturalnym (tzn. w niezależności od praw [*Gesetz*] zewnętrznych) czują się dotknięte już przez sam fakt sąsiedztwa z innymi i z których każde dla swego bezpieczeństwa może i powinno żądać od innego, by wraz z nim wprowadził u siebie ustrój podobny do obywatelskiego, gdzie każdemu może być zapewnione jego prawo [*Recht*]. To byłby związek narodów, który jednak nie musiałby być równocześnie państwem narodów²⁸.

„Państwo państw” prowadzi jednak do sprzeczności, ponieważ znosi naród na poziomie jednostek tworzących tę strukturę i stapia narody w jeden, będący składową państwa narodów. Co ważne, na razie nie możemy rozpatrywać relacji międzypaństwowych na poziomie relacji prawnych, ponieważ państwa nie podlegają „wspólnemu zewnętrznemu przymusowi”, a więc ich relacja nie jest analogiczna do relacji obywatelskich. „Zgodnie z prawem międzynarodowym do państw nie odnosi się [sytuacja], zgodnie z prawem naturalnym dotycząca ludzi w stanie bezprawia, że »ze stanu tego należy wyjść«, (gdyż jako państwa mają one swój wewnętrzny ustrój prawny, a więc wyrastają ponad to, by inne [państwa], zgodnie ze swymi pojęciami prawnymi, przymusem przywoływały je do przyjęcia bardziej rozwiniętego ustroju prawnego)”²⁹. Podejmowane mimo to próby wprowadzenia porządku prawnego w relacjach międzynarodowych świadczą o „moralnej predyspozycji” człowieka.

W konsekwencji Kant proponuje „związek pokojowy” (różny od „układu pokojowego”), mający „zakończyć wszystkie wojny na zawsze”³⁰. W ramach tej struktury państwa nie mają podlegać zewnętrznemu przymusowi, ale „zabezpieczać i utrzymywać wolność dla samych siebie”. Ma to być federacja stopniowo rozszerzająca się na inne państwa i prowadząca realnie do wiecznego pokoju. Co ciekawe

²⁸ Tenże, *Ku wieczystemu pokojowi*, tłum. M. Żelazny [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. VI, s. 343 [VIII: 356].

²⁹ Tamże, s. 345 [VIII: 355].

³⁰ Tamże [VIII: 356].

Jeżeli tak się szczęśliwie złoży, że jakiś potężny i oświecony naród ukonstytuuje się jako republika (która ze swej natury skłonna jest do wieczystego pokoju), to stanie się on ośrodkiem federacyjnego zjednoczenia, wokół którego skupią się inne państwa, aby w ten sposób, zgodnie z ideą prawa narodów, zapewnić państwom stan wolności i poprzez dalsze powiązania tego rodzaju coraz bardziej ową federację rozszerzać³¹.

Podsumowując niniejsze rozważania, można powiedzieć, że kosmopolityzm jako próba zbliżenia się do choćby ogłędu sytuacji w wymiarze ogólnogatunkowym zawiera w sobie pewien ideał, którym jest według Kanta

[powszechnie postępujące światowe społeczeństwo obywatelskie (*cosmopolitismus*)]. Samo w sobie jest ono nieosiągalną ideą, nie zasadą konstytutywną (zasadą oczekiwanego trwałego pokoju bez względu na najżywotniejsze działania i przeciwdziałania ludzi), lecz jedynie zasadą regulatywną. Głosi ona, że należy do niego jako do przeznaczenia rodzaju ludzkiego pilnie się zbliżać, a przypuszczenie naturalnego ukierunkowania w tę stronę nie jest pozbawione solidnych podstaw³².

Z jednej strony *Cosmopolitismus* jest, jak można sądzić, próbą zbliżenia się do ideału „państwa celów”, która to idea w rozważaniach Kanta pojawia się w postaci wspólnoty opierającej się na fundamencie zgromadzenia istot czysto rozumnych i przez to samo idealnych moralnie. Z drugiej strony swoje znaczenie mają tutaj przyroda i jej tajemnicze sprawstwo. Jak pisze Kant w *Krytyce władzy sądzienia*:

Formalnym warunkiem, wyłącznie pod którym przyroda ten swój zamierzony cel może osiągnąć, jest taki ustrój we wzajemnych stosunkach między ludźmi, w którym szkodom wynikłym ze wzajemnie się zwalczającej wolności przeciwstawiona zostaje praworzędna siła w [ramach] pewnej całości noszącej nazwę społeczności obywatelskiej, wyłącznie w której może dojść do optymalnego rozwoju naturalnych predyspozycji. Tu jednak, o ile ludzie byliby dość rozsądni, ażeby coś takiego znaleźć, i dość mądrzy, by dobrowolnie poddać się takiemu przymusowi, potrzebna

³¹ Tamże.

³² I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, dz. cyt., s. 309.

byłaby jeszcze całość kosmopolityczna, tj. system wszystkich państw, którym zagraża niebezpieczeństwo wzajemnego negatywnego oddziaływania na siebie. Przy braku takiego systemu i z powodu przeszkód, jakie, nawet jeśli taki projekt jest możliwy, wyrastają w wyniku ambicji, żądzy panowania oraz chciwości, zwłaszcza tych, którzy dzierżą w rękach władzę, nieunikniona jest wojna (w której albo państwa dzielą się i rozpadają na mniejsze, albo jedno państwo przyłącza do siebie inne, mniejsze, usiłując utworzyć większą całość)³³.

Kosmopolityczna wizja Kanta jest jednak problematyczna ze względu na swoją idealność, co możemy dostrzec chociażby przez związane z nią ideały wiecznego pokoju i filantropii. A tu na przeszkodzie staje nam niedoskonałość rodzaju ludzkiego. Jak pisze Michael Ferguson:

Nigdy, bez ucieczki od ludzkiej kondycji, nie będziemy w stanie w pełni zrealizować Kantowskiej idei kosmopolitycznej przyszłości. Tylko inny rodzaj jestestw mógłby osiągnąć wieczny stan zjednoczonych woli. Pluralni ludzie przez fakt, iż są dla siebie wzajemnie nieprzeniknieni, wytwarzają stałe poczucie niebezpieczeństwa związanego z potencjalną jednością. Moglibyśmy powiedzieć ironicznie, że charakterystyczne dla naszego humanizmu jest nie realizować w pełni idei humanizmu³⁴.

³³ I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. M. Żelazny [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2014, t. IV, s. 317 [V: 432].

³⁴ M. Ferguson, *Unsocial Sociability. Perpetual Antagonism in Kant's Political Thought* [w:] E. Ellis (ed.), *Kant's Political Theory*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2012, s. 164.